




مما ملكه العبد الاذل المحتاج الى رحمة ربه
عبد الوهاب بن عثمان اوردوی
١٢٤٨
٢١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود كما وجب له السجود وفاض به الجود ففاض عنه كل موجود على ما شرح صدري لعقائد الاسلام وحقائق الشرائع والاحكام والصلوة ازكى ما كان على اشرف من وجد في بقعة الامكان وعلى آله بررة الكرام وصحابته الخيرة العظام ما لألأت النجوم في البدور

وبعد فهذا عقد بعض من الفرائد علقته على شرح العقائد للعلامة مسعود التفتازاني اسعده الله بعوده الامانة نظمته باقتراح جمع من الاخوان وخلص الخلان واعتناء لهذا الكتاب من هو بمنزلة اللباب من اولي الالباب الكمل الودى واكرم من فوق الثرى لم يرد لم يرد من بدايته في الفاضل بلى ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء ونوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء لا يذكرون الا وله فيه قدم راسخ ولا يسمع راى الا وبحكم رايه له ناسخ لو فاضله ابن سينا لفاضله ههنا ولو عاصره سحبان وائل لما سمع لفصاحته من قائل ولو خطب يوما بعكاظ لفاظه قس بن ساعدة قبل ان فاظ ولو كان اياس في زمنه لما ذكر الناس من ذكائه ولو ساجله حاتم في سخاوته لسجل ختما على عبادته ولو بارزه عمرو بن هند لبرز عمره في موقف قدوة للطائفتين اعيان الملة واركان الدولة واسوة في الفضيلتين ما يعني بالقوة النظرية وما يبنى على القوة العملية باسط بساط الامن والامان ماهد مهاد العدل والاحسان

الصاحب

الصاحب الاعظم والملك المعظم بدر الدنيا والدين فخر الملوك والسلاطين لا زال مسعودا وكاسمه محمودا وحوزة الملة ركنا ركينا ولبسيطة الملك حصنا حصينا واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين وظاهر كفه منهلا مورودا ازدحم شفاه الصناديد والاقيال وبطن كفه سماء بماء البذل منه الشآبيب المنى والآمال فلقد عم العام بأسنى الانعام ولقد خص الخاص باجمل الاختصاص لكن الزمان الظلوم والدهر العسوف الغشوم قد عاقني عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته ولم يحظني من جزيل نواله وجميل افضاله واسبال الاسنا من جرف هار لا ابد تلم حال منهال ولا ينجع صدع بال ذي انكسار فكنت برهة من الزمان وامدا مديدا ابلاني فيه الجديدان الحزن حينا وانا اتأسف واناء في طورا وانا الهف وانعلل بلعل وليت واتمثل بحالي بهذا البيت وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا وموضع رحلي منه اسود مظلم واحيل نظري بواحد من العمل لعظيم في سلك خصتها به من الخدم والجولة وكان التفكر يكدي والتدبير لا يجدي لما له من علو الشان وارتفاع المكان مع ما بي من انقطاع الحال وعدم اتساع المجال حتى هداني الله الى تسويد هذه الاوراق وان لم تكن مما لا يليق بنظره اوراق لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن شيمه ان يغضي عن مواضع زلله

وبعض الطرف من مواقع حلله وتعذر في فهم تصيب فيه كلي ولم يصل
الى الحقيقة فهي فانه بقصور باعي من امر الضعيف مقر وعلى هذا الاعتراف
ما جنت عشت مصر على ان الامر لله يفعل ما يريد وينقص من خلقه ما يشاء
ويزيد وهو المسئول لنيل الرشاد ومنه المبداء واليه المعاد وما انا اخوض
بالمقصود باذلا كنه المجهود **قال رحمه الله عليه** بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله بداء كتابه بالبسملة وعقبها بالحمد له اقتداء بالكتاب المجيد
المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور واظهر المشهور كل امر
ذي بال لم يبداء فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبداء فيه
بالحمد لله فهو اجزم ومعنى بداء الامر ذي البال باسم الله ان تصدره به
وتذكره بادئ بدئ وتجعل اول عمل تعاطه ذكره فتعقبه بباء في ذلك
على ما هو المعنى الشايع المتبادر من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه
العلامة في الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد عن عهد رسول
الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذ العمل
باحدهما يفوت العمل بالاخر فالباء فيه للالصاق مثله في قولك بدأت
بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا تجوز
حملها على الاستعانة اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شان وخطر
من حيث ان الحديث افاد انها خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا
ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها في اتمامها واما البداء
في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تبرا

على

على العباد وصونا لذكر الله عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء الملابسة
يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله بمجرورها حال
تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى باداتها
فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول
جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك
في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب ومنشاء الاشتباه ما
قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول الفاعل باسم الله
تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك
حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد
بامرين وكذا تصور مثل ذكره في التلبس بارتكاب تعسف ثم ان الاية
الكريمة المبتداء بها كتاب الله تع بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما
حيث وصف الله تع فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل
النعم ودقائقها فانه بالحمد الذي هو الوصف الجميل قبل الفراغ من
امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه
ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع
الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي
واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب
عن حديث التعارض بوجوه اخر غير طائلة لا نطيل الكتاب بذكرها
المتوحد بجلال ذاته اي المستبد به من توحد فلان برايه

اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وعبر ذاته تع
لما فيه من وصمة الامكان لانه عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون
لمعنى استفعل كان المتوحد براه به طلب استبداده به ولم يرض شركة
غيره له فيه ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشىء وحمله على معنى
التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل
الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة
من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم تفعل مهنا بمعنى
مطاوعة الصيرورة بمعنى غير صنع ومثله بتحجر الطين وفسره بانه صار حجرا
بلا فعل ومدخل من الغير قال ومنه التكون والتولد ولم يشهد
بصحة ما ذكره نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من
الثوب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى
اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة
نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به
حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه
تكون وتولد قوله وكمال صفاته اراد صفاته الثبوتية وتعالى
لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات
فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها
وعدم تناهيها على ما يتوقف عليها ولا شك ان صفات المخلوقين عارية
عن هذا الكمال فيكون تع متوحدا به قوله المتقدس اى المتطهر

والمنزه والجبروت مثل الملكوت فى الوزن وقريب منه فى المعنى تعالى
فيه جبروت اى كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب
الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر
وسمت الشىء اذا اثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت
فى كل علامة وفى عطف السمات على الشوائب مبالغة فى وصف الله تع
بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان قوله
والصلوة لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام
الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة النبى عم ووصولها
الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين صار الصلوة عليه
اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تع فلا جرم اردفه بها و
والساطع الظاهر الجلى من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة
ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات ايات القران وبالحجج ما عداها من
المعجزات وفى افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها
فى ذاتها بجمعها السطوع وبشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا
الحال فى واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبى عم
ورجوعه الى الله تع كما توهم بعيد فى اللفظ ركيك فى المعنى لان اضافة
المشتق وما فى معناه انما هى باعتبار المضاف فيكون المعنى ح
والمؤيد بحجج الله اى الدالة على الوهيته والمقصود انه عم مؤيد
بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفى وصف الآل

الاحكام جمع حكم وهو الاثر الثابت بالشيء نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما خص بالذكر علم الشرايع والاحكام بعد علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية تحصر في الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات

والاصحاب بهداية طريق الحق وحماية اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق يحتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبة الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال

قوله وبعد فان مبنى اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ما سبق الكرود خول الفاء مبني على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قراينها ودالة على مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وتزيينا للفظ ولا يجوز الجمع بينهما وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شيء بل ذكر فذلكة لما سبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة الواو فيه للعطف وفائدة اما تفصيل مضمون الكلام واستقرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتامل قوله واساس قواعد عقايد الاسلام الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا وعرف الدين بانه وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجيء منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به

نفس

القواعد جمع قاعدة وهي الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف كالبطحاء والابطح

نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقايد الاسلام ومن قواعد له تبنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسايله لكونه عبارة عن الملكة التي يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة هذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عد المنافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين والقرينة السابقة الى قوله الرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها وذلك لانه لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقايد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار ويفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فخري بكر ان لا ترى الى شيء مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام قوله علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى منفعة

يعني ان فائدة التي هي عين ظلمات الشكوك وظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف المعاندين القدرة بتحصيل
علم الكلام في الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالكلية واعني ظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف
المشوشين ومن بيان الموضوع والحاجة تعليل بيان ما صنفه بينهم في مباحث عن ذات الله وصفاته
من سائة الافتقار على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه

ثالثها للفن هي للطالب بالنظر الى قوة النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى الكون
الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلام فذكر
الظلمات مع الاوهام تجريد تفنن قوله وان المختصر شروع في بيان شرف
الكتاب المشروح والالهام الملك العظيم تعالى والمقصود بيان علو درجة المصنف
في العلوم الاسلامية تمهيداً لما هو بصدده والدين والملة متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار انه طريق يسلكونها ويجتمعون عليها يقال
له الملة يقال طريق ملّ اى محلوب مسلوك ومملت الثوب اذا خاطه الخياط
الاول وجمعت قطعه قوله دار السلام هي الجنة سميت بها لان
اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام فان الله تع والملائكة يدخلون عليهم من
كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال لاهل الجنة سلام قولا من
رب الرحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رواه
ان السلام هو الله تع وداره الجنة فالسلام في الوجه الاول اسم من التسليم
بمعنى التحية وفي الوجه الثاني مصدر سلم وفي الوجه الثالث يحتملهما
لكنه يستعمل بمعنى السليم من النقايص او بمعنى المسلم في الاولى والعقبى
قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد غرة كل شيء اكرمه وهي في الاصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدر كبارها واحد فريدة واراد
بالفصول العبارات التي يتفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن
فهي باعتبار دلالتها ضمنها ويدل عليها من تلك المسائل قواعد الدين الاسلام
باقامه وعليها بناؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسير

وانا

وانا الشيخ تضاعفه واصرمانني يقال انقدت كذا انني كتابه اى قطعه
واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة في معانيها الوضعية المتبادرة
والمراد من اليقين المتسق اى ما من شانه ان يتسق وفص
الشيء صفوته وخالصه فص الخاتم يعني ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها
خيار المسائل التي يجب اثباتها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق
من اغصانه ولم يكن في لبه والتهذيب التطهير قوله فحاولت اشار بها
بالفاء الى ان ما بعدها اعني محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف
الفن وجلال قدر المختصر والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه
الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان
وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها
تلخيص العبارة عنها والكشح ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع
يقال طوى فلان عني كشحه اذا قطعك كانه اخرج ودس عن داخله ويقال طوى
كشحه على الامر اذا اضمره وستره والتجافي التباعد واراد بالاطناب
الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر رحمه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف
اما على جملة هو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية
الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمين
المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد به
ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه

وتعمّق التصحيح ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك
بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف
الاول بعض المحققين بان قدّر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف
عليه وجعله خبرا عنه بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبر المبتدأ
فصارت جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني
بان لا يضمّن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم
عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد قال ولا محذور في عطف
الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال الامتناع
في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها
واقعة موقع المفردات لا عبرة بشبهها وايده بالنقل عن العلامة واستدل
عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
فان هذه الواو ليست من الحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب
تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الاية حجة على ما ذكرنا قال و
ليس هذا الجواز مختصا بالجمل المحكية بعد القول اذ لا يشك من له مسكة في حسن
قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش
في كلامه بجعل الواو من الحكي اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه
وايضاح المثال المذكور من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه
ان امكان الاجراء المذكور مبني على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك
من له دراية في معرفة اساليب الكلام وقد صرح به كلام المعترض في توجيه

اجرائه

اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ ما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب
للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر
مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت
ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه
في معنى الفعل ولهذا يقولون مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبد الله حسبك
فتنصبه حالا قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل
المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل حسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال
الشاعر فحسبك في القوم ان يعلموا بانك فيهم غني مضر وفي الحديث بحسب ابن
ادم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله
تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمرو
بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقي يدركه ولا يوصف ولا يمكن
اقامة البرهان عليه فلهذا قال هو مع على تمسكه على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه
عن ثناء ويبلغ الجزوار نكاية بعينه عن تقدير المبتدأ ثم اذ صح العطف المذكور
تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الا
فعاد الاشكال العطف على ما عطف عليه على انه بحاله لظاهر من غير دلالة
وتوجيه للكلام بما لا يرتضيه صاحبه وبعد النبأ والتي فهو انشاء لطلب الكفاية
لا بما ذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه حال
الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق
ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض

ثناء

اي متعاطفة بالاستكمال

فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو المجموع
من حيث هو مجموع فلا يتغير فيه الا ما هو من الاحوال من حيث هو كذلك لكونه مسوقا
لغرض كذا كالخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين
الاطراف الحال الواقعة جزءا منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل
ذلك في الجملتين المتعاطفتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام
الكشاف لكن لا يعول عليه فهو الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به
الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو
للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا ما من الاختلاف في وقوع
الاعتراض في اخر الكلام هو ما اوردناه ذكره مما قيل في هذا المقام وما
يتعلق به من النقض والابرام ولذيل الكلام البحث بعد طول وتحقيق فيه مجال لا
فوق مجاله قوله اعلم ان احكام الشرعية اراد ان يذكر قبل الشروع المقصود
ما ينبغي للطالب مزيد استبصار عليه وتحرك من جده ونشاط في تحصيله من تصور
الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن علماء الملة وسبب تسميته
باسمه ووجه بيان الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل
على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتعبير كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم
وقدمها على سائر التدوين لمعنى واحد وجه ذكر حاجة الامة في احوال
الادلة وتدوينها لا جرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة
الى تدوينها تبعا لما هو المقصود واراد بالاحكام التي تتعلق بها التي تكون
العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح وبدل عليه سياق كلامه

ايضا

ايضا وبالشرعية كون العلم بها ماخوذا من الشرع تتوقف عليه ام لا قوله
منها ما يتعلق بكيفية العمل اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل و
الاتيان به على وجه مخصوص ثم سعادة الدارين سواء كان ظرفا لما هو
العمل وشيء من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم
موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها
وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما
هو المشهور حتى انه وجد فيه قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف
بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي وسميت فرعية
لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبقت اليه الاشارة وعملية
لتعلقها بالعمل واقحام لفظ الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع في عباراتهم
في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال
مخصوصة معتبرة بكيفيات معينة ومنبات محدودة كما اشرنا اليه قوله
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي يكون المقصود هو المقصود الاعتقاد المطلق بها
فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت
من كونها مبنى للاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به قوله والعلم المتعلق
بالاولى اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية يسمى علم الشرايع
والاحكام وتسميتها بالعلم لانه معناه الاصلي واضافتها الى الشرايع لان
تلك الاحكام لا يستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب دلايل وامارات
يستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرايع اي مشروعات من شرع بمعنى سن

وانما حملنا العلم على التصديق لانه المتبادر ...

وقد يقال انه تكر الاحكام بموارد الشارع به على ما هو المعنى الاصلى للشريعة
واما مطلق الاحكام بما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام قوله
وبالثانية اى التصديق المطلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية
الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انها من مسائل
اصول الفقه واجيب بان ذكرها فيها لكونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك
العلمين في مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية
من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يتبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع
من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديه الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي
ينتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه يتبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها
والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة لها ككيفية افادة الاحكام كركنه
وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية قوله ولما كان شروع
في بيان الباعث لتدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه محدثات الامور واحداث
ما لم يكن في الدين وقد قال عم شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن
احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل
وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبداء والمعاد بدعة و
محدث فذلك كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه
المتعارف فيما بيننا كذلك فمسلم لكنه امر حسن وقد مست اليه الحاجة لم يكن في زمن
الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام
الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لاجرهم

واما لم يكن هذا

هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات
متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف
ذلك قوله لصفاء عقايدهم علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة
الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل
بهما لا للتخصيص لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل لتقليل الزمن الحكم المعلل بهما
اذا اورد عليه من غير تردد ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه
على اكمل الانتظام يقتضي هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام
قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها و
او ضبطها
تدوينها والمراد الاشتغال بهما على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلايل
وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستحصلون المقاصد من
مقدمات مقنعة ويستيقنوا بها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال
من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين قوله والاجتهاد والاستنباط
لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما تحصل عندهم وقت الاستنباط واثباتها
ذكرها في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يقع له في الاغلب
واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق
الوصول الى مقاصده ويكون ذكر غيره له الارشاد له على ان العلوم انما يتكامل
بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال انما يتجلى بعد تصادم الآراء قوله فسموا
ما يفيد الخ اى سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع الماخذ وتامل الموارد
مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرايط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع

الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اسموا
ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات
العقل والنقل حتى يتهيأ بها لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام
على وجه الاجمال تهيؤا تاما قوله ومعرفة العقائد اى سموا ما يفيد معرفة العقا ئد
من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه
الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه
ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثالث ع
الثلثة منقوض بمجموع المختلفات الملكات لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد
الملكة الواحدة وهذه ملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة
هي مبداء للعلوم الثلثة وحالها في ذلك حال الهيئة التاليفية على ان الملكة لو تعدد
بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات متعددة
فلم يصح تعبير الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بالقيد في تعريف كل علم ما له
نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر
ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلثة
بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات
من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه
وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللا
بالنسبة اليه ثلث مراتب الاولى تهيؤه تهيؤا تاما بان تحصل عنده مبادئه
باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها ويسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك

الوفاة

الوفاة عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصله
منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل
له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا
بالفعل واسامي العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من
انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل
بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة قضايا متباينة لا يضبطها ضابط
ولا يحصرها عدد وحد بل يتكثر بتكثر الوقائع ويتزايد بحسب تزايد الحوادث
فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام
لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبداء قريبا لها مقامها فسموها باسمها
ووجدوا بعضها اخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكا
مضبوطة كعلم الكلام لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد
امر لا يتيسر دوامه لتعاقب كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول اجروا ما هو ملاك
الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا
اسامي العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل مثلا فلان يعلم الفقه
للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت
اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامي العلوم تطلق على مراتب الثلثة
المذكورة على مسائلها فالاشارة الى تسمية ما عدا الاولى بها ايضا لكنه لما كان
الحاصل للانسان البتة في معهود حيوته من العلوم اما ملكة الاستنباط
او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرهما اشار

ههنا الى تدوينها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفا التصديقات كما هي اصل
فيما سلف واذا احقق هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة
المذكورة ملكة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه فقد جعل ذلك عبارة
عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهوده في تحصيله وقع
وراءه عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد
التام للكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقتضي العادة بامتناع حصوله
بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصوليين
فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون الا بتكرر الحضور وانما
قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الا
ستنباط في علم الكلام واذا جاز ذكر فيه ففي اصول الفقه اجوز بل
نقول كلامه ههنا لا يخلو عن الاشعار به في الاصوليين لكنه موضع تامل
الثالث ان ما قيل من سياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا
وفصولا يابى عن حمل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا
ما بعده لكونه عبارة عن جميع الالفاظ المترتبة الدالة على المسائل وادراكاتها
بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانها المو
جودات في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف
لاحدهما لا الملكات فيرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي
في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن
لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتمييز كل واحد منها باسم خاص لمعنى اغناهم عن

ذكر

ذكر ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما
ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون
علماء كما هم عدوا ابوابا مخصوصة ووضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك
قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد من اسمي العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه
بشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل
المسمى والمعرف نفس المسائل مما يأباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان
المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتفوه به عاقل محصل والقول بان المسائل لكونها
مقرونة بادلتها يفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول
يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم
العلم عليها في شيء من كلماتهم وكذلك ما في جعلها عبارة عن ادراكاتها
اذ الشيء لا يفيد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما بين الشيء ونفسه
بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو
على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد صفته كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله
لا سيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة
عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلي غير متعلق بشخص دون شخص وهي مغايرة
لمعرفتها على وجه جزئي متعلق بشخص شخص ولو سلم استقامته في الجملة في الفروع
فلا يتصور مثله في الاصوليين على ما لا يخفى قوله لان عنوان مباحثه اي في كتب
القدماء ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله قوله ولان مسئلة الكلام كان
اشهر مباحثه حتى الكلام اشهر اجزائه وكانت التسمية كانت بعلم

الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله
موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه
المناسبة قوله ولانه يورث قطعا قدرة على الكلام فسمي به تسمية السبب باسم
المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم
المنطق الى الفلسفة فسمي بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن
نفع الكلام بطريق الفيض والالهام ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية
ولانه نبه على ذكره بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده
ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سهى قوله ولانه اول ما يجب من العلوم
يعني ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا للكلام في الجملة وعلم
الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولانه اول الواجبات
اعني معرفة الواجب تعالى منه فمن اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق
اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشان سائر العلوم
لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره
فصار علما له قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة وذكر لغموضه ودقة مسلكه وعظم
الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مباديه والباطل يشاكل الحق في معانيه
فينبغي ان يعتنى فيه باخذه من افواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المآخذ ومطالعة
الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولذا
لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية
يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البراهين عليها بخلاف

العلوم

العلوم النقلية فان الظن لما وفيها فيكتفى فيها بالامارات قوله هذا اسم لكلام القدماء
اي الملكة التي لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو
العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية
وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك قوله ومعظم خلافياته اي
مسائله الخلافية قوله ونفي الصفات القديمة اي الموجودة الثابتة بذاته تعالى
وقد وافقوا فيه الفلاسفة قوله الاول يثاب بالجنة لان الثواب حق مستحق
على الله تعالى بسبب المطيع بطاعته قوله والثاني يعاقب بالنار لان العقاب
جزاء للمعصية يجب اقامته على الله تعالى قوله والثالث لا يعاقب اذ لا حق له ولا عليه
قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق
في الجنة وفريق في السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم لا دخول
الجنة الثواب ولا دخول النار العقاب ومعنى كونهما داري ثواب وعقاب
ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب
والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء للكفر والعصيان والامة قد
اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب
قوله نسموا اهل السنة والجماعة قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر اقطارهم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل
بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال ابي بردة بن موسى الاشعري صاحب
رسول الله عم اول من خالف ابو علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة
اي النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب

سمرقند وبخارا والنهر جيحون

ابا منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان
الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد من
قرى سمرقند قال رح وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين
ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من
الفريقين لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلال قوله ثم لما نقلت الفلسفة
هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي
عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلثة لان الموجود ان كان
مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني فالعلم الباحث عن احواله
يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلم يسمى الطبيعي
وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي
ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود
المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن لما
كان نظر العقل في الكلام مقتضيا اثر هداه وفي الفلسفة مكتفيا بما يهواه
وقع الخلاف بين العلمين فيما ضللت في بواديه اوهامهم وزلت في مبادئه اقدامهم
وصار تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها
من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان ارتباط بعض باخر
جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهو العلم الذي ادرج ح
فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين
فرجعوا تحول الى كلام القدماء ما نسبناه فلما اتفق الاختلاف في تدوين مسائله

وقع

وقع الخلاف في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله تع من حيث صفاته الثبوتية نبه
والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وقال بعضهم هو ذات
الله من حيث هو وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تع وقال بعضهم هو
الموجود لما هو موجود ويمتاز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام
وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهي انه قد اتضح لك مما سلف ان المقصود من
تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو الضبط
لمعرفة الاحكام العملية فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء
واحد او لاشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا باس ان لا يكون لاحدهما
موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك
في العلوم الحكمية حيث ارادوا علما ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة قه
البشرية فجعلوا لكل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او لاشياء متناسبة
تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة علما على حدة يفرد بالتدوين والتعليم
فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا
امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فيما وجدت
فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليكن هذا كثير باس فتدبر
لا اصابك من بؤس قوله ورتبة العلوم الدينية لنفاذ احكامه فيها قوله
وغاية الفوز فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما تقتضيه
من عمل الصالحات قوله وبراهينه الحجج القطعية لما عرفت ان الواجب في مسائله

هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين **قوله** فاما هو للمتعصب في الدين جعل
المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاول من متعصب
بقصد ترويج مذهبه فيجوم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثاني من برزق فطنة
بني بتحصيل اليقين فنظره في مباديه بقضايا التشكيك في قواعد الدين فعليه ان
يتسم بسمة العاجز ويتدين بدين العجايز والثالثة من هو معوج الدين مخطي
طريق اليقين فغرضه من الاشتغال بمقاصده التمكن من ابطاله ورده والرابعة
من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة فيما يجب تنكره وارايه والحق
من ورائه **قوله قال** اهل الحق قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا
في سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم لكنه رح اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق
الا انه ليس المراد بالمطابقة المخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالفة في هذه المسئلة
مبطل لا يعبا به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر
في الكتاب على ان ما بعده في نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من
اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق **قوله** واما الصدق لما تبين معنى الحق
وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا له في اغلب استعمالاته ومن ...
بافتراقه الحق واستعماله في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع
في انهما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال وان مقابله ماذا فاورد
كلمة اما لازالة لتردده وتفصيلا لمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا
في الاستعمال فان استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر
والاستعمال الحق في الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه يظهر انهما

مترادفان

مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما **قوله** ومعنى حقيقة
مطابقة الواقع اياه اي كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكر من الفرق
ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتبارتان كونه مطابقا بكسر الباء
فيقال له الصدق لان الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان
الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتوقف حاله وكونه
مطابقا بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لان في الاصل بمعنى التحقق والحكم
في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا فيقاس اليه الواقع والصفتان متلازمان لما
علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين **قوله** حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء
هو هو جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر مفهومها معنى التحقق لانه المناسب
للسياق وفسرها بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اي به وحده لا
مع غيره فخرج بذكره جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به
موجودا لا هو هو وخرج بكرر الضمير اللاحق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق
وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير الانسان لا غيره انسانا فظهر
بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير
الضمير لا بد منه **قوله** بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه
فانه من العوارض فان لكل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غيره فقد
يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود
وان كان هذا المتصور محالا لانه نفي بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن
ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او
ذاتياته

هنا كي فان التصور والمتصور محالان ههنا نظر ذكره الفاضل الصادق وتوهم بعضهم خيالي حلبي
ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فيفيد التصور
بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون تصور الذاتيات ايضا فورد
عليه ان بعض العوارض اعني اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون
تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم
تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بانه
زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فالتكرر في ذكر الزمان وبين
ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما
جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم
لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور
الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي كونه
معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان
من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا مع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة
الى الاخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى
اعدامها **قوله** وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه اي في ضمن
افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف
الاصطلاح السابق **قوله** وباعتبار تشخصه هوية فيكون الهوية بمعنى الشخص
وهذا هو الاكثر وقد يستعمل بمعنى التشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا
قوله والشيء عندنا الموجود اي هما متساويان صدقا وما انه هل هما مترادفان فان

فذكر

فذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذكره والمحققون على انه لا ترادف بينهما
الا يرى ان الممكنات محتاجة في وجوداتها الى الغير وغير محتاجة في شيئيتها فان كل
شيء شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجود
والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود جود.
دون الشيئية فالامر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له موجود وباعتبار ر
امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا
تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدوم وما وانفرا دما
بالاحكام في الخارج فاعتقدوا شيئيتها **قوله** معناه ما بديهي التصور مراده
المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمون قالوا الحكم ببداهته ايضا
بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى للتعريف
مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصوره **قوله**
فانه قيل حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية او لازم بين لها فالحكم بالوجود
على ما علم اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه
في الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ان كان
ذلك فرض العقل كذلك وهذا انما يتاتى بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا
امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن
نتوجه الى تلك الامور ونعبر عنها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة
عبارة عن الشيئية الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر فظاهر ان
ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما يصح

البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر
وكسب سواء احتاج الى شيء آخر من حدس
او تجربة او غير ذلك او لم يحتج فهو اذن
الضروري وقد يراد به ما لا يحتاج
بعد توجه العقل الى شيء اصلا فيكون
اخص من الضروري كتصور الحرارة
والبرودة وكالتصديق بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
تعريف

بذكر قوله ثم ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا
واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي
ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي
ذاته وجوده فرضا فعبر عنه بلفظ واجب الوجود وحكم عليه بالوجود الخارجي
ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذكر قولنا الثابت ثابت اذ لم يوجد
لنا شيء الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت
في نفس الامر فالمفهوم من لفظ ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون
الحكم لغوا وليس مثل الصبا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرفه انه
مسمى به لكن الاسم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيهما
بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل
ما يدل عليه بحسب الاشارة من كمال الفضل ونهاية البلاغة ولعده لله دري ما
احسن صدري ينام عيني وفؤادي يسري مع العقادير بارض قفر ولقد كشفنا
بتوفيق الله عن صفحة الحال وحلية المقال من غير طلوع ولا يجمع في عكس ما قيل
او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال قوله وكيف وقد تقرر ان الحكم يختلف
باختلاف العنوان وباختلاف احد اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بحسب
العقل والترديد ذكر ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو
اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد الحمل وهو اتصاف بصوف المحمول و
الاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع
قد يكون مسلما بالعقد المحمول مستلزما اجليا فيكون الحكم لغوا وقد يكون كرحكم

بل

بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما غير جلي فيكون الحكم ذا [illegible] مفيدا ابدا يحتاج
الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير
ذلك او نظر باحتياجه الى بيان قوله من تصور انها والتصديق بها اي بوجودها
وباحوالها اي بثبوتها لها ظاهره ان المراد مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلاثة اذ
لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق
الانواع بمعونة المقام وستقف على ما دعاه اما ذكر خيالي قوله للقطع بانه لا علم
بجميع الحقائق يعني ان ضميرها يعود الى حقائق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون
معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصورها هيأتها وتصديقاتها وباحوالها حاصل
لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة
في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه تكلف كما توهم قوله
والجواب ان المراد الجنس يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وكذا جنس العلم
بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغني عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت
الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت
الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم بها حتى يستدل
به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب
بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها
والتصديقات باحوالها بناء على ذكر القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم
لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوب اعتباره لكن نقول اولا مبنى هذا الجواب سخيف
لا مستند له والشارح منه بري وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم

ممنوع

وان صح التحقيق وجود الحقائق

بدون التصديق بها قطعا ومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما
اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس
لجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لمنازعة السوفسطائية من نفيها راسا
ثم بيان ان العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم
لنا ثم بيان حد الامور المعلومة بثبوتها وترتيب مقدمات يتمسك بها في المطلوب
وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخابطين
يطبق خبط عشواء قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انه ليس لها
ماهيات متحققة وحقائق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود واتصاف
بعض البعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل
ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية و
القضايا المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة
بها قوله ومنهم من ينكر ثبوتها انهم لا ينكرون انفس الحقائق لكنهم
ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة
الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى [illegible] المرة وحلو
بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس
الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللاادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا
عند اشتباه الامر لديهم والتبس الحال عليهم والعنادية اسوأ حالا لأ
حيث رفضوا البديهيات القوية والمشاهدات الجلية لشبهة فاسدة
وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذكر المقال لا يمكن ان يكون

في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غا لط
سوفسطائي في سوفه غلط قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء بان لم يكن النفي
وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل
الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفي هو
الموصوف بصفة النفي اذ لا معنى لانتفاء لشيء من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء
وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية ما لما ماهيات
وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق
لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا
كان هذا الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال [illegible] الخصم لا لاثبات مذهبنا
وهذا معنى كونه الزاميا لا ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات
مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة
لا يمكن ايجاد له اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح
في اخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم
فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدلي مركب مما هو عنده مسلم فتنبه قوله انما
هذا الالزام على العنادية وفي عدم تمامه [illegible] على العندية ظنا منهم انه اشارة ره
الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض
ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها المطلوب
وبحقيقته في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في
انكارهم تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكا ر

النفس الحقايق على الوجه المحرر في صدر البحث قوله والحس قد يغلط كثيرا
نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سبب كنسبة الحكم اليه وتخصيص
غلط ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة
يستدل بها على غلط وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلط
اذ لا شهادة لمتهم قوله لا يتاتى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط فان
قلت انه لنا احاطة باسباب الغلط بر متناهية حتى يوقف انتفائ جميعها قلت لا حاجة
لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم
بالمحسوس من بديهة العقل وما ظن من ان العقل بديهته جازم بذكر [redacted] فهو ظاهر صح
قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما
قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات
واما قوله وبعض شبهه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه انه ذكر غير قادح
لا في الجزم بها ولا ابتداء منها لان العقل انما يجزم بالبديهيات لا بنظره حتى يحتاج في ذكر
الادفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم
بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى
النظر والتامل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لغرض المتعلم وحذرا بالصنيع
الافهام القاصرة في مظان الزلل قوله وهو تجلي فيه بناء على انه كسبي يمكن
تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يتعسر [redacted] علينا تلخيص
العبارة الكاشفة عن ماهيته واختار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه
والكشف عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان ما هو منه في تمام واضح

دينه

وثني جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة
ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من بين المتكلمين في ماهية العلم والثاني
لا يوافق في شيء من ذلك كما يطلعك عليه موضعه قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة
الى ان المراد بالمذكور ما يصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر
ما هو باللسان كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب وما هو خلاف النسيان قوله
فيشمل ادراك الحواس وهو الموافق لما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها
من قبيل العلم وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على انه نوع من الادراك مغاير
عن العلم بالماهية وهو الاكثر للعرف واللغة قوله صفة توجب تمييزا لا تحتمل ولا
خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة باعتبارها الاول عالما والثاني معلوما
للاول ويسمى التعلق والتمييز فذهب جمهور المتكلمين الى انه ذلك هو العلم اذ لا دليل بل
على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تمييز لا يحتمل النقيض
واثبت القاضي وراء ذلك صفة حقيقية هي مبداؤه وجعل العلم عبارة عنها بعضهم صح
فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تمييزا اي
كشفا للشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه
بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز
وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مالا فخرج الوهم والشك والظن لان
شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع مع كل واحد منها احتماله وقوعه اما
اومساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز
وقوع النقيض مالا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول

بل يحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لا في الحال

لكونه جازما ولا في المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة توجب تعلق

فان تعلقت بما عدا النسبة التامة يسمى تصورا وان تعلقت بها يسمى تصديقا

ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف

الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار

متعلقه على ما عرفت وهذا التوجيه لهذا التعريف وجيه وتغيير لعبارة با

لقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولا التزام تعسف مستشنع و

تفصيل جملة ما قيل فيه وتحرير بحثه من تتمته يبان تحقيقه يستدعي مزيد بسط

للكلام بتضييق عن احاطته نطاق هذا المقام قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني المراد بالمعاني

ما ليس من الاعيان الخارجة كليا كان او جزئيا وقد مر الخلاف في جعل الادرا كات

المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم في الكره قيد التمييز بالمعاني لاخراجه

ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق

العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا [redacted]

قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت

من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في الصورة

الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية امر خيالي والخيالي وان كان به

للاشياء محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوف

عليه وليس ولا واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتهما

للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما قوله

وللتصورات

وللتصورات ايضا على انها لا تناقض لها اي لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه

ولانه لا تناقض حقيقة بين الادراكات الا بين الايجاب والسلب بل نفي

عند الجهل والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع

النسبة وارتفاعها قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف ذهابهم الى المنع

السابق زعموا منطقية الكذب فقد صرح به حيث قال انه ذكر يبطل كثير من القواعد المنطقية

ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا

صاهلا اللهم الا ان يقال انه ليس بتمييز قال وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور

العلمي مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بذكر الوا

ما يقال من ان نقيض المتساويين متساويان ونقيضي المتباينين متباينان ونقيض

الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض

الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد

بذكر الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق

بثبوته له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور

للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فيلزم اما الدور او التسلسل على

انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون

بحسب نفس الامر بل بحسب العقل وفرضه وهذا اخص لكن الاول في غاية السقوط اذ المحمولات

في القضايا المذكورة ثابتة لما اريد بموضوعاتها فيكون صادقة قطعا غاية ما في

الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة في نفس الامر ولا يضر ذلك في ثبوت

عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وملاحظة ان العاقل

بان يجعل اطلاق النقيض على الامور المذكورة

من قبيل المسامحة والتجوز بناء

بناء على المشابهة

المنا ... الشبه

منه

اذ التصف وتاومل حال المعلومات التصورية في نفسها مجردة عما يقارنها غالبا
من وقوع نسبة ما ملحوظ معها اجمالا او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وترافعا
اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طرفين وقوع وارتفاع اذا لا
لاحظها العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما ما قد يتوهم من شمول
التوصيف للتصورات بغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لا يتصف بعدم
المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط على
بمتعلقه لانه ظله وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب لانكشافه عند العالم
ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية
هو مجرد ملاحظة ما هي ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا
شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان
كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها
ليس ملاحظة ما هي ظل لها كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين
مفهومين معينين في نفس الامر وارتفاعها وهما اي نقيض احدهما واقع
الاخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه
على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي معرضا للمطابقة
وعدمها فان كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان
سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف عن معلومه
على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديق و
تصور الانسان حيوانا صاهلا لا قد انكشف كما سبق ان تصور الحيوان

الصاهل

الصاهل انطباقا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطاء فيه
اصلا لكنك اخطأت في زعمك ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطاء انما هو
في هذا الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور وكشفه لا محالة قد حصل مفهوم الحيوان
الصاهل في الذهن فيحصل له تصور ما يطابقه من افراد الفرس لا الكلام فيه و
قد حصل فيه وجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صاهل
ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان
تصور الموضوع مطابق اي لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها
لانا نقول مفهوم الحيوان الصاهل ليس سبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق
عليه فان حكمت على ما هو سبب انكشافه واله بملاحظته فحكمك انما هو على افراد
الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذه المفهوم وسيلة الى ملا
حظتها بناء على اعتقاد انه يطابقها فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم
الحيوان الصاهل بل مفهوم اخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت
افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصاهل
لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه
المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط
اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقائق هي لب الالباب ودقائق تميز
القشر عن اللباب قوله وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام بل يحث ذلك
لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة

النفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله قوله فانه لذاته لا
بسبب من الاسباب ارادة ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى
به توجب انكشاف المعلومات كاف فى حصول صفة نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة
والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب قوله والا فالعقل
لما كان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل كما يجى
من انه قوة للنفس بها يستند العلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل
العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق
المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك فى الجملة قوله كالنار للاحراق هذا مبنى
على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل
مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها
نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ان كان صدورها منها غير مقدور
واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها نسبة
القبول والمحلية كذلك نسبة النار الى الاحراق قوله والحواس والاخبار
الالة وطرق جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطرق فى وصول العلم الينا
واما جعل الحواس الات فاما ان يكون ذكرا ايضا بناء على التشبيه والمجاز او على
جعل الادراكات من افعالنا ظاهرا على ما عرفت وذكر ان الالة هو الواسطة
بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالالة ما هى واسطة فى صدور
الفعل عن الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يوردون لها ذكرا بل
يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الالة بالقياس الى المنفعل

ايضا

ايضا هو راى من يجعل جملة الشرايط من تتمة العلة الفاعلية قوله هذا على عادة المشايخ
فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة ثم ان المراد بالسبب
هو المفضى فى الجملة وهو غير منحصر فى الثلثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد
جميع انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقايد الدينية
واما البحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده
ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك
النظر فى شئ منها من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك التدقيقات
عار وشنار ولا للفيلسوف فى الخوض لها ابد وضيار واما جعل ذلك الاقتصار
من داب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات
بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى
لا شك فيها تريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها
فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء فى ثبوتها ولا سببيتها لبعض الادراكات
ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها فى البهايم دونه فلاجرم
جعلوها من الاسباب قوله ولما كان مرجع الكل اى الاقسام الاربعة الى العقل
اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات
فلاحتياج كل منهما الى قياس خفى عقلى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت
ان ملاك الامر فى الكل هو العقل قوله بان لا نجوعها وعطفنا هذا من الامور
المدركة بالوهم وسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم
نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهايم باوهامها كادراك الشاة فى الذيب

معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما ناله
الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله من غير
آلة او يكون لها آلة اخرى وان كان في البعض كلمتعانة من الحسّ الباطن بيان فان
العقل بالضرورة حاكم بوجودها فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات متعلقها
بالالات المذكورة فلا يتم دلايلها على الاصول الاسلامية فان مبنيها على تجرد
النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد
وانه لا يكون الواحد مبدا لاكثر من واحد وشي منها غير مسلم عند المتكلمين
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ هذا كلام
مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدائه
او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف
في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وفرعه للجلد
المفروش في مقعره شرط في ادراك الصوت القايم بالهواء الحاصل في داخل
الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما في الداخل ثم تبع ما في الخارج فيدرك جهته
وقربه وبعده معنى ان الله تعالى خلق الادراك في النفس عند ذلك بطريق
جري العادة من غير تاثير من الآلة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها و
ارتسام صورة فيها كما يزعم الفلاسفة فتلاقيا ثم تفرقا اما بان
ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا وينفذ
الى الحدقة اليسرى على اختيار جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا
على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم كلام المذهبين وغير ذلك مما خلق

الله

على التركيب راجع الوضع والنقش للكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والاستقامة [illegible] و التحدب والتقعر متعلقة بالكل
والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الحركة والشكل والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب
داخلة تحت السكون والشكل والرطوبة يدرك من السيلان والبيوسة من التماسك والقرب والبعد راجعان
الى التفرق والاتصال واما ما هو عدمي منها فتظهر لك بالتامل بعد ما عرفت حقايق الامور المذكورة على اختلاف المذاهب
ومن ذلك الحركة والسكون عند المتكلمين لانهم وان قالوا بوجود الكون لكنهم صرحوا بان انواعه الاربعة ماخوذة مع قيود عدمية
كما سنشير اليه منه

الذي أه مثل الطول والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد
والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتابد
والاضلاف والتركيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب
والرطوبة واليبوسة والقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره
الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة البصر ولا يبعد كون بعضها داخلا في
البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر اولا بالذات
فالمشهور عند الجمهور ان الضوء واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتها
على قياس الغرض الاول وغير الاول والمعدود من المبصرات عند الجمهور
هو المبصر اولا وبالذات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة بكيفية الهواء بكيفية ذي الرائحة عند المجاورة لا الانتقال على قاعدة
الاسلام واما على اصول الفلاسفة فلعل ذكر الهواء لانه من امتزاج من
العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية
بل ولا يخفى الاكثر من مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذي الرائحة حتى ظن ان
الكيفية المشمومة من كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل
بالطريق الاول ايضا مخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم
فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك
كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان يصل اجزاء من المطعوم بتوسط الرطوبة
اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم

وهي قوة منبثة في جميع البدن اراد به جميع ظاهره اي جلده كما صرح
به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حساسة كالكبد والرية والطحال والكليتين
على ما صرح به في كتب الطبية من غير تأثير للحواس للعلم وبه الايجاد كما هو
رأي المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب
عند الطائفتين مع الجواز فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه
او لا يطابقه المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري
يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة
المعتبرة بينهما او لا وقوعها والتصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية
عنه بما هو به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها
في نفس الامر وذكر اخر حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر هو المراد
بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذكر التصديق الذي يدل
عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم
مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض
من الوقوع او اللاوقوع على ما صرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة
ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشبه عدم به ويكون الة
لملاحظة من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان
مطابقا فالملاحظ به في نفس الواقع والمطابقة لا يتصور الا بين الشيئين
وغاية ما يمكن ان يقال تلك الحالة من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة
للفظ الخبر غيرها من حيث هي هي وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما

للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس
لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به
ممكنا مشاهدا او لو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا اكثر من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبي عم في المعقول
فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم لا بد وان يكونوا بحيث لا يمكن احصارهم وقال قوم لا بد وان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد
وان يكون ذلك اثني عشر وقال قوم لا بد وان يكون عشرين وقال قوم لا بد وان يكون اربعين وقال قوم لا بد وان يكون ذلك سبعين
والحق الاول من هذه الاقوال ان عدم الاحصار وان الاحصار في عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم
على الكذب سواء كان ممن لا يحصى او كان ممن يحصى خمسة او اثني عشر او غير ذلك رمضان افندي

بهذا الاعتبار فقد بر وخبر اي الكلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه
اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما
التصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا
يقال ان الخبر اعلمه وظهر مما تقرر ان المراد بالشيء ما هو النسبة وما هو متلبس به
هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشيء المخبر عنه هو المحكوم عليه على ما
هو المناسب للموقوف ~~والمتواتر المتوالي لغة المتتابع~~ واللغة وبما هو به ثبوت
المسند له او انتفاؤه عنه اذ لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوا
[illegible] لغة التتابع واحدا من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت
اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترى اي لا يجوز العقل تواطؤا
لاتحاد الطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط
التواتر عدد شأنهم هذا لا ان يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه
جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم الامام
فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه
ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين
او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا يحقق له بهذا المطلوب
وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات ومصداقه وقوع
العلم من غير شبهة يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب

عرف المتواتر المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله
يفيد العلم يخرج ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
على ما ينفك عن التواتر وهي اما عادية كشق الجيوب ولطم الخدود وهتك الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا
بموت ابيهم واما حسية كالاحوال اللائحة على قوم يخبرون عن جوعهم او عطشهم واما عقلية
كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات رحاوي على ابن الملك في الاصول

قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري اي الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا [redacted] للقوم من الفلاسفة وهو السمنية والبراهمة الهند فانهم انكروا افادته علم اليقين وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم الطمانينة وهو فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين والامام الغزالي رحمهم الله انه يوجب علما استدلاليا واستدل النافون لكونه موجبا ان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال انقلب اليقين قطعا وهو محال قلنا في الجواب عن هذه الاسئلة لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا يفيد الشبع والري والسكر

رمضان افندي

فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يعيد في دسبب عنه معلوم محقق
والاولى اقرب اي معنى وان كان ابعد اي لفظا اما الثاني فظ واما الاول
فلان ذكر هذا القيد على ذكر التقدير يكون حشوا بل فيه الاشعار بان العلم
بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان الغير الغائبة ليس بالتواتر
ط
الثاني ان العلم الحاصل به ضروري فانه قيل انه نتصور صحة ذكر وهو موقوف
على الاستحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السند جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي
وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه
قطعا من غير ملاحظة صدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا
عن تحصيله ذكر منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى
موقعها وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه فتواتره مم اذ قيل
ان عدد النقاد للمخبرين عن قتل عيسى عم لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى
والوسطى على انهم لم يروا قتله ووقع صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا
فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود
المخبرين عن تاد بيدين موسى عم حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك
في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون بعثة محمد عم
في التورية على انه قيل ان بخت نصر قد استاصلهم وقطع في قرهم ضخم مثلما
منهم الا الاحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في
معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد يتمسك في اصل

ط
لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق لانا نقول العلم بان هذا الخبر الشبهة
صادق يتقدم بالطبع على العلم بالمقدمة القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بجميع
ما فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان يكون نتيجة والا يلزم الدور كما لا يخفى تامل

الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عم دالجواب بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة
الاولى لما كانوا سبعة نفر دخلوا على عيسى عم فلما فعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في
قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب [redacted]
وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى عم
وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى عم والبدن بدن صاحبنا
كما ذكر في الكشاف في قوله تع وما قتلوه وما صلبوه يقينا ولكن شبه لهم
فعدم تحقق التواتر في خبرهم بين لا ستره به كالسمنية هم قوم من
عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى
سومنات اسم صنم معروف وله هنا معروف والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعث
اصحاب برهام وقد وجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم
وهما اسمان لاكبر اصنامهما والرسول انسان اعلم ان جعل النبي في شرح
المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله تع لتبليغ ما اوحي اليه لكن
لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الاية وشهد به الحديث على ما روي انه سئل عن الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر
[redacted] جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان
الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعم من بعثه
لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عم علماء امته
بانبياء بني اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تع في حق اسماعيل

ولا ن رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد
ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي
والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول
من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل
عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار الشارح بقوله
وقد يشبه ظاهر الكتاب مع ذكر الى ضعفه لما قال من انه يخالفه ما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سأل رسول
الله صلعم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث
خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف
والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال ... فقيل الرسول من له كتاب او نسخ
لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك وقال في كلام بعض المعتزلة
ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او
تنبيه في منام والمعجز امر يبع الفعل كفتق وفلق البحر والترك كالامتناع
عن القوت المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات خارق للعادة بان
يظهر اثره من امرهم بعد ظهوره منه عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد بعقد ساحر
خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر
لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط يط
مخصوصة اما لجريان الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير من نفس الطبيعة
مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على الاسباب

كلما

كلما باشره ساحر تخلف عقيبه السحر ... فليس بخارق للعادة
وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا يتمسك له في جريان التعلم والتلمذ
فيه اذ لا يتم به عمله قصد به كل ما اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه
لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على ان
قصد به اظهار الصدق يقتضي سابقيته الصدق فخرج به ما الفعل السحر والشعوذة
والكرامات والارهاصات وما يجري مجراه ذكروا انه كان مثل الارهاصات والكرامات
مما يمكن ان يتوصل به المصدق دعوى النبوة وبهذا الاعتبار ربما يطلق
اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شيء منه ذكر انه قصد به اظهار صدق مدعي
النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة تمتاز بها عما عداها والمرجع في معرفته
الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي لكن هو المسترشد ولا دور اذ دور
العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذكر بها
على ما مر نظره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة
اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح نبوته
المعجزة لغير الرسول من الانبياء فمبناه على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عم
ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي هو الذي يمكن التوصل
قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في الدلالة كون الدليل دليلا بالتوصل ...
بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن هو منه ويقدر عليه
من قولهم فلان يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان ههنا بالمعنى اللغوي
وحاصله ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبري بان يكون

بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علم بطريق جرى
العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه العلاقة
لا يفاد فيه توصلا به نافذ او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على
شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس
في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق وخرج
بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله
مطلوب خبري الموصل وهذا التعريف يشمل المفرد كالعالم والمركب كقوله
عم كل متكرر حادث واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه
الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف الاضافيات
فالمدلول يذكر الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار اخر قوله مؤلف
القول يراد به المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف لبيان حاله
من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم
خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا منها ذكر ليس
دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف
لاخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره
المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر كونه قياسا خاصا
يحقق تحقق قول اخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات
المعلومة لوجود تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول اخر فيه بخلاف مقدمات غيره
فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او الشبه وشيء منها لا يستلزم

تحقق

تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم اذا وجب
ح تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمله هذا التعريف على اصطلاح
المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف لاخر استلزامه اياه في نفس صدقا
ونحصما لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب
والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره
في هذا المقام فقد اخطأ اذ شيء مما ذكر لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات
قد رتبت ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات
المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل
قوله ح وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة فعلى الاول الدليل على
وجود الصانع هو العالم اي لا قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا
التقصير غير حقيقي فلا بناء في تقسيم الدليل الى المفرد والمركب قال الثاني او نقول
اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل
بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى التكلف ثم ان
هذا التعريف لما كان تعريفا للقطعيات لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل
من غيره تمييزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق
عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من تيقن بعضها
[illegible] من تيقن بعض اخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة
الشكل الاول او مع معرفة لوازمه كمعرفة المقدمات المترتبة على هيئات
باقي الاشكال او مع النظر فيه او في احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة

ومورد العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اى من هو من البعضين يطلق فيه
بهذا التعريف ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد مما
يتعلق على الوجه المذكور العلم بشىء آخر اى بنفس البعض الآخر فلا غبار
عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ارتكب غلطا وارتكب
شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادى الحدس بان قالوا ان المقصود
ابطال طرده بان من له القوة الحدسية يستحصل مطالبه من الادلة
بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين
عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريف
عليها او بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق
النظر بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم
المطالب ولا يلزم من وجودها ما لم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان ن
المقصود ابطال عكسهما بعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق
الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها فللقطع بان من اظهر الله
المعجزة على يده كما يدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك يدل على صدقه
فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر تم المقصود
ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فيثبت بانه فيما بعد فى اليقين
اى عدم احتمال النقيض هذا هو المعنى الاصلى لليقين يقال يقنت
الامر بالكسر يقنا وايقنته واستيقنته وتيقنته اى علمته وزال
شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا

بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من اليقين
صرح بالمعنى المراد وفى كلامه اشارة الى ان الضروريات متفاوتة فى الجلاء
والخفاء وانه لا ينافى جمعها معنى اليقين وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل صل
بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس
المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء او يكون فى المقدمات والوسايط
كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين
بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة فى اخذ العقائد بر
الدينية هو السماع لا العقل او بغير ذلك ان امكن كالالهام والسماع ع
منه عم فى المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكعلم ذلك بالبلاغة والاسلوبية
كما يعرف بذلك كلام الله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول
الله الاول ادراك تصورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصد بلغ
لحس البصر مدخل فيه ايضا بمجرد كونه خبرا به يريد ان المراد بالخبر الذى
جعلنا من اسباب العلم خبر يكون مستندا بافادة العلم لمضمونه مفصلة
ولو بالنظر فى احواله والخبر المقرون بالقراين فى الصورة المذكورة انما
يفيد العلم بمضمونه بانضمام شائع قوم الى ذاته فان كلا منهما
يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان
يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القراين ليست مما يمكن ضبطه
اجمالا ولا ~~تفصيلا~~ تفصيلا لكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع
والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستندان

بافادة مدلولهما تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا
وكانا معا فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطئهم على الكذب
سمعا واما لان الاجماع لا بد له من سند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع
عليه كالاخبارية بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول
اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه
وصحة السند انه كان من السنة فالامر ظاهر وكذا ان كان من الكتاب و
ان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه
مستند الى الادلة الدالة حجة الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع
مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه وبعده لان قال خبر اهل الاجماع لا يفيد
بحجة بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجة الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا
لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل موقوف للنفس بالتعقد
للعلوم والادراكات اي الاحساسات فان من زال عقله كالمجنون لا يدرك وهذا
المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بقوة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة
بها يجوز التمييز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات اي الحواس
واما عند عدم سلامتها كما في حال النوم والسكر مثلا فيتخلف عنها العلم
وقيل جوهر يدرك به الغائبات وفي بعض النسخ يدرك بها الغائبات فلو صح
فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة او انه قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف

مشابك

مشابك للاجرام الكثيفة وليستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل
في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم
خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله
العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير
عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم ينتبه من قوله يدرك به بل ثم انهم قد
تعارفوا على اطلاق الشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس
بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظاهر ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسايط
انها بناء تأمل في احوال المحسوسات وبحث بعضها الى بعض فتنبه لمناسبات بينها و
مباينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسبة بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان
اخر ثم تستكمل جوهرها حيث جهدها وجهدها وجدها وجدها لما فيه من خلاف
السمنية في جميع النظريات سواء كانت في الالهيات والحسابيات والهندسيات
نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر
المتواتر ايضا وعلى هذا فالاشبه ان يقال في جميع العقليات وبعض
الفلاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المبا حث
الالهيات وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون
انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات و
الحسابيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء هذا يصلح ان
يكون حجة للمنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم
الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان

متمّمًا فلا عبرة بشهادته اصلا فنفيه اثبات ما نفيتم من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا اما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم فبناء على نقله عن الامام م
من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وان الخلاف في افادة اليقين
فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم فالجواب ان يقال ان افاده ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه لكان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا ويتوجه لينا سالما عن المعارضة هذا التقدير الجواب علي وفق كلام شرح المقاصد واشار اليه هيهنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم فان قيل هذا شبهة من قبيل السفسطة يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ~~افادة النظر العلم بالنظر~~ كان ن
لزم اثبات النظر اي افادة النظر للعلم بالنظر اي بافادته وانه دور اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة ~~والموقوف هو العلم بالافادة~~ والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه
من ان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به في اثبات ت
مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وزد دوا
على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه قلنا الضروري قد يقع
فيه خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي

وقوله والنظري يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو فاختيار الامام الحرمين ومنها تفاوت الآثار فان اثر العقل وهو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوتة في افراد الناس جدا ومنها دلالة الاخبار مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين ولهذا جعل شهادة امراتين بمنزلة شهادة رجل واحد والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد ان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة وبكون افادة للعلم ضروري بالمعرفة ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا اثبات افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا مفيد عه ما ادعاه صح
بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد ~~الاحكام~~ الآمدي نضم اليه انه ليس افادة للعلم لخصوصه بالضرورة
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايط مفيدا للعلم لان الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في الحكم فيثبت المطلوب بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال [redacted] ما قال امام الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا تخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف
ان المراد من ذكر النظر المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو [redacted] كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلزم ان افادة هذا
يلزم

النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين
لكن لا يلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذكر النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا
من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذكر النظر يجب ان يكون معلوم الافادة ن
فيمكن منع ذكره ههنا ولم لا يكفي معرفتها من بعد ثم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه
الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلي مغروز في طبعه لئلا ينسد الاثبات في
كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم ليس
النظر الا العلم بافادته فيجوز ان يفيد الانظار الواقعة في الادلة الصحيحة نتايجها علما صح
وان لم يعلم ذلك حتى اذا اتفق ... ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود
المفادة ظهر لنا علوم ثم ان النظر المفيد له ما هو على وجه الالية لا يمكن
ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه اذ الالتفات ...
النظر منه كما ذكرناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذكر
جملة ثم لا نحتاج الى نظر اخر لعلم حال هذا النظر المستفاد نفسه منفصلا بل يكفينا
سوقه ... افادته اجمالا تحت الكلية هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه
كلام امام الحرمين ... ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتامل والله الموفق
اجاب اولا التوجيه من غير احتياج الى الفكر ... ردفه به ادخال التجربيات
والحسيات وثانيا الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهة والثاني با لنظر
الى المعنى المراد منه عرفا   فهو لم يتصور معنى الكل والجزء بل ظن ان الكل
ما عدا ذكر الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه
على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ...

حقيقة

تحصيله

اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب الكسب وكذا الاكتساب يطلق في عرفهم على
مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر
والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني
اظهر وانسب باول كلامه   ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدور الخلق اي لا
يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله له ضروريا لازما لا يجد
الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان
بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل
للاستدلالي ... ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا
فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه ايضا وما لا يتمكن من تركه
وتحصيله لا يتمكن ~~من تركه ايضا وما لا يتمكن من تركه وتحصيله~~ لا يكون مقدورا
اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح رح ادخل ما ليس للقدرة مدخل فيه وذكر
البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء   فظهر انه لا تناقض بريد
ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق
من غير كسب ثم جعل الحاصل ببداهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب
الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه
يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورة بين المعنيين   وتغير احواله
اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارضه النفسانية

المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل
قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل
سببا واراد صاحب البداية ما هو معدود لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل
السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى الاستدلال فان قلت توجه النفس
الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح
ولا يشعر به بالاشتغال بمهم قلت ممنوع وانما الذهول عن الشعور بالشعور
وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك عند
المدرك والشيء وعوارضه لا تغيب عن ذاته فيدوم ادراكه لها بخلاف الغا
فان تمثيله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم
دوامه فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يجعل بامثال
ذلك على جريان العادة وقد تنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى في ايراد اول
التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تيسيرا لما يراد منه فتدبر
والالهام المفسر اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اي
من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة وبتوجيه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان الالقاء معنى في القلب مشعر بكونه
الملقى من الصور العلمية حاصلا عن المدرك مباينة له حاصلة في قوة المدركة
من حيث هي كذلك فتأمل عند اهل الحق احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة

وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تع فالهمها فجورها
وتقويها والجواب ان المراد اعلامهما بارسال الرسل وانزال الكتاب او
بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بسبب معرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال
المراد من صحة الشيء ثبوته وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا
على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام
ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما اي ما سوى الله العالم
اسم لجملة احاد متجانسة من الموجودات باعتبار انه يعلم به كالطابع لما
يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال عالم
الاجسام فيفيد استغراق جملة احاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه
وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا او جمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على
قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوي العلم
فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية
البسيطة كلها وقد يقال عالم لكل موجودات متجانسة كقوله عالم الطبيعة وعالم
النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعا
ايضا فالخلق فالعالم لا يطلق على الله تع بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا
يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم

تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته
تعالى وصفاته على ماذكرنا [redacted] الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة
لذات الله بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار
على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر لجميع اجزائه يدل على انه اريد بالعالم
ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجه حمله على
المعنى الاول او الاخير وصور ما اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع
واما الصور النوعية فانما ذهبوا الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم
بمعنى الاحتياج الى الغير وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم عليه سبقا
زمانيا كما هو معنى الحدث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا بقرينة اى
اى فقط واختص ما بالممكن بتلك القرينة ومعنى قيامه بذاته جعل ذلك
تفسير القيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه
واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتي ان الفلاسفة لا يوافقهم فى ذلك وقد ابطل
طرد التعريف بالسرير [redacted] فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه و
الجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة على وضع مخصوص و
لا خفاء فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية
والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود
له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به فان قلت هو منقوض

واعلم ان لفظ الكون فى كذا يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة منها كون الشئ فى الزمان
وفى المكان وفى الخصب وفى الراحة وفى الصحة وفى المرض وكون الخاص فى العام والجزء فى الكل بالماهية
وبالعكس ككون السرير فى الخشب وكون العرض فى موضوعه تخالف جميع هذه الاكوان لما ان
الاول منها بطريق الظرفية وكون الخاص والجزء بالاشتمال والباقيات بالاضافة ووجهها فى الاخير
انه لما جعله كان الخشب اصلا للسرير وعمدة فى حصوله كان بينه وبين الخشب نسبة مخصوصة

اعلم ان اهل العقل تنازعوا فى وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة فى الخارج فقال ابن كيسان
الاصم ان العالم كله جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر الاعراض ليست اعراضا عنه بل هى
جواهر ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا فى انه هل جاز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لا بد وان يكون قائما بالغير وذهب
ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى انه يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا فى محل كارادة البارى تع والدليل
على ان العرض موجود وان لا يجوز ان تقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح
والحرارة والبرودة وغيرها ولا نشك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها رمضان

بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقية
ولا نسلم تركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك
المركب شيئان فى الحقيقة اعنى اشياء واحدا ومعنى وجود العرض فى الموضوع
هو ان وجوده فى نفسه اى اتصافه بالوجود هو وجوده فى الموضوع اى حالا
فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود دون حلوله فى موضوعه ولهذا
لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين
على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه فوجوده
فى نفسه امر مستقل فى نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا فى حيزه امر اخر
يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغى ان يفهم من كلامه ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده
لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو
كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم فى حيزه وجوده لحيزه ولا يخفى فساده
وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ اختصاص الشئ بالشئ اعنى التبعية فى التحيز
الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى ليصح الا بعاد
الثلثة اى الامتدادات الثلثة فى الجهات الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق
ابعادا لان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود
الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل
بعد واحد ثم يوضع فى ملتقاهما جزء اخر فيحصل مع كل واحد منهما بعد فيحصل

اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل من محل الى محل اخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا
الى جواز انتقال الاعراض من محالها الى محل اخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض
مع انها تنتقل من محالها الى محل اخر وعلى ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع
محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما فى البخارات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف
مقابل المضئ بالضوء فيتوهم انه ينتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ
والمستدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شئ فى حيز بعد ان كان فى حيز

جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوايم
شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه
من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين ولما انطبق بعضهما على ان
تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي تركبه من الخطين بل يكفي تركبه من ثلثة
وجزء بان يوضع جزءان كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء اخر
في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض متقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء اخر في جهة
غير جهتيهما فيحصل بعد اخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق فتحقق جزئين اخرين
فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عنده هو لاء
اعم من ان يتقاطع في الجسم تقاطع الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولا وثانيا
وثالثا بل هو نزاع في انه هل يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه
وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والظاهر ما في المواقف من ان هذا
النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح وجه نظر لانه افعل من الجسامة وله
ان يقول ان الجسم ماخوذ منه ومطلق له في اصل المعنى او هو ايضا ينبئ عن
العظم والحجم فزيادة الجسامة يدل على زيادة الجسمية لا يقبل الانقسام
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي
ويسمى الانفكاكي ايضا فانه كان بآلة نافذة يسمى انقطاعا والا فالانكساري
الانقسام الفرضي ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد

فرض

فرض شيء غير شيء وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاة تبين
او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهم ههنا ما هو من قبيل الوهم في الشيء
الجزئي ومن الفرضي ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه
الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شيء انما يتصور فيما له امتداد ما حتى
جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون
قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا
للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض كل شيء فكا ذب
الا يرى انه ليس له فرض التشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك التشخص يخرجه
عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا
ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعا في نفسه وقد يكون فرضه كنفسه
ممتنعا وهو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر
الفرد احترازا عن ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال على حدوث
العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم
مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال
لما يشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه
الاستدلال على حدوث ما هو احد الاسباب الثلثة على وجوه مع التنبيه

اعلم ان كلمة بل موضوع لاثبات مابعده والاعراض عما قبله ففي كل موضع يلزم الاعراض عن الاول ثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يلزم الاعراض
عن الاول يثبت الاول والثاني معا بل هنا من قبيل الثاني واعلم ان الهيولى جوهر في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل للصورتين
الجسمية والنوعية ولابد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام في المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصورة متماثلة
في المادة كالسكين والسيف والفاس والمنشار فاسرها متخذة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى تخالف كل واحد منها الاخر في الصورة
والشكل فنقول هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير معمول من الخشب ومختلف في الاشكال والصور
اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الاولى اما هيولى
الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل
للحايك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلابد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشيء المصنوع
واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهو الصور واما المرتبة الثانية فهي هيولى الطبيعة فهي النار والهواء والماء والارض لان سائر ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوانات انما يكون من هذه الاربع واليها يستحيل عند الفساد واما المرتبة الثالثة فهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي [illegible] جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاولى فعند بعضهم [illegible] عن الجزء الذي لا يتجزى وعند اخرين [illegible]

على مواضع الخلاف فيه واما ما هو موجود احتمال عقلي لم يتم عليه شبهة فضلا
عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا   بل لابد من
ابطال الهيولى عرفها ابن سينا بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله
الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود
في شيء اخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل
حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا
مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة
في قوله والصورة   كرة حقيقية الكرة جسم يحيط به سطح واحد يمكن ان يفرض
في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها
حقيقية ان لا يكون كونها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد
بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيل بكونه مستويا بالفعل لكان
احسن   لكان فيه خط بالفعل اي مستقيم كما صرح به وح لا يكون ما فرضنا
كرة حقيقية كذلك هف   وذلك انما يتصور في المتناهي الظاهر انه اشارة
الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتبادر الى ان الكثرة والقلة
لا يتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه انه لما ظاهر ان كل جملة غير متناهية
اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها
مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة

اجزائه

اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية
اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء يوجب زيادة المقدار
يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما متقدرا بمقدار محدود وكون الاخر
ازيد او انقص منه بقدر محدود   لان حلوله ليس حلول السريان اذ الحال
الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول الالوان في الخط
وان لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلوله الجوار كحلول النقطة فيه والاول
ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة بناء على ما ذكرته
من احاطة الواحد بها لا ينافي ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة
السطح المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة للموجود لا يكون الا بالموجود و
هذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح
الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة
ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي تقسيمه في سطح الكرة و
بالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله
من ان تماسهما الجوهرين ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لاقى بكليته جزءا من
من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك
الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح
وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة

ط
ولكن فيه نظر لانه يلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهي الى حد يقف الانقسام عنده
وامكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض
وقوعه محال وهو مساواة الخردلة والجبل فلا يكون الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان
لو امكن الافتراق في الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الذهني رمضان
نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة ايقان اذ لم يثبت الجزء كما لم يحصل النجاة لانه لا يجاب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم
من الاجزاء الصغار كما قال ذو مقراطيس رمضان

بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف لدليل يدل
عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط الا الكرة فلا وجود
للنقطة فيها ليس على ما ينبغي والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به منع
للمقدمة القائلة لكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا انه يرى ان الشيء المعين يزداد
مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه وينقص مقداره حال التكاثف
من غير انتقاص في اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به
وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو
باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك
الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تناهيها ثبوت الجزء لان كل واحد من تلك
الاجزاء قابل للقسمة الوهمية الى ما لا يتناهى والافتراق ممكن لا الى نهاية
بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق اخر فان قلت اذا كان الافتراق
ممكنا الى ما لا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة
الله تعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن
لاخروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة البديع بالا يتناهى
تعلق الايجاد بالفعل بل معنى عدم تناهي كل منها انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده
اخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسم الوهمية
مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم بريد ان الهيولى

علی تقدير

ط
والجواب ان دليلهم في علم الطبيعي على ذلك انه لو ثبت في المحدد الذي هو سائر الافلاك فلكونها متحركة بالاستدارة ثابت
بالارصاد فاذا ثبت ان فيه ميل مستدير لا يكون له ميل مستقيم لتنافيهما ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كان
المحدد لما تقرر ان الافتراق موضعه ثم تقرر ان لا ميل مستقيم فيها صرح بذلك في الحكمات واستدارة الحركة توجب الارادة
المستلزمة للنية بالكامل والاجرام السماوية لا تتغير عن حالها الى اخرى الابد واضاعها هم في شرح التجريد ثم ان الاعمال
الرصدية وتحصيل العلم باستدارة حركاتها بما تتوقف على الاصول الهندسية من تنصيف الزاوية وغيره سعيد التفتازاني

على تقدير ثبوتها لا يجوز عدمها والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب
منهما وهي في حق الاجسام ولان الجسم على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى
والصورة فيجوز ان ابدان تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة
عن ايجاد ما بعد انعدامها وهو محال عندهم في اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تيك
الورطتين وان امكن التفصي عنهما بوجوه اخر وفي قوله المؤدي اشعار بان ذلك
غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا
وكثير من اصول الهندسية المبني عليه دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها اذ اثبت الجزء وتركب الاجسام من افرادها كانت الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك المستديرة
عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام
السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام
عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة فقوله وكثير معطوف على قوله اثبات
الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسية
سهو او تحريف موقع من اصول الفلسفة انما هو بعض الاعراض
كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها قيل هو من تمام التعريف
وضعف كما اشار اليه ظاهر لان العوض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود

بانه صح

مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجابة الى تمام الدليل فيكون تقديره
ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض الجوا هر
والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروايح فيها و
ما هو محل للحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم حادث بجميع اجزائه
واصولها قيل السواد والبياض وباقي الالوان تحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة
مثلا اذا اختلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان
غلب السواد حصل العودية واذا اختلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة تما
على الضوء حصل حصل الحمرة وان كان اكثر حصل الظلمة وان غلب الضوء حصل
الصفرة واذا خالط الصفرة سواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط
الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا
خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية
حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا فبواقي الالوان المختلفة ومنهم من جعل
اصولها خمسا كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا   والاكوان
هي الاجتماع الخ ووجه الحصر ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه
فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فحركة وان اعتبر له بالقياس الى
جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
ولما ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير

(حاشية: القسمة صح)
(حاشية: فسكون او في حيز آخر)

مسبوق

(حاشية: [illegible] وقال البعض انه ليس بساكن ولا متحرك [illegible])

مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر
في السكون قيد المسبوقية فاندفع به   والطعوم جمع طعم بالفتح وهو الكيفية
المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام   وانواعها اي الحقيقية
وهي بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان او اكثر تركّب
معا لمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد والعفوصة والقبض
هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه
والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف والتفاهة
هي طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتداله فاعله بين الحرارة والبرودة
وقابله بين الكثافة واللطافة وقوته في نفسه من كيفية آلة الذوق بحال لا يؤثر
فيها ولا يحس بها فالتفاهة ظاهرا فلهذا يسمى بالتفاهة التي هي في الاصل عبارة عن عدم
الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط
الرطوبة اللعابية ما لم تحلل في تحليله فعند ذلك يحس منه بطعم ذي بسيط فيجب ان
يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها
وليس لها اسماء مخصوصة وكان لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها
لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذكر
ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد او التفاح او وصفها بما يرد
على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك

(حاشية: ~~القبض~~)

وليس ذكره في لغة العرب فقط بل ان نذكر فيها بلغنا من اللغات
والاظهر ان ما عدا الاكوان آه ويدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عينيج انها
من توابع المزاج فيستحيل في حقه على ما سيجي وان كان ذكر لا يطابق اصول اهل
السنة وينافي ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس
الظاهرة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقها بان يحمل ما ذكره الشارح رح
على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذكر البعض بيان جواز عروضها لجوهر واحد وقد بني
ذكر على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصدده من ضبط اقسام الموجودات
ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك
كما في اضداد ذكرهم لجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض في ما بالعدم
بقائها على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنه بل فيه شيء من السفسطة على
ما سيجي اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا هذا الكلام مشهور
فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود
محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتاخرين بان الايجاد القصدي كالايجاد
الايجابي فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات
لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزماني وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون
كافيا في وجود المقصود فيتاخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز
تاخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان

النقص

العقد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتفاؤه فموضع تامل والمستند الى
الموجب القديم سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد
يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه
بان الواسطة يجوز ان يكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى العدم
ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يتم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة
ولنا ان نجيب عنه بان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل
الماعدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر في هذه الجملة
وهذا معنى قولهم الحركة كونان اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند
اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثاني
في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون
مجموع كونين في آنين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء
للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين
قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون
على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن
الكون الثاني ويرد عليه على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة
فهو بعينه وفي مكان هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب

الوجود الواجب الوجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم صح

لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول
الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون
فان قيل منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون
فلانهما من الاعراض وهي غير باقية قد تعرض لهذه المقدمة ههنا تكثير ا لما خذ
هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذي لم يغلت فيه قرن والنصال
الذي لم يدرج فيه ساعد الايرى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع عليه
لما فيهما من الانتقال من حال الى حال فيقتضي المسبوق بالغير سبقا لا يجامع المتاخر فيه
المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتاخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير
غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اريد
مسبوقية كل فرد منها بفرد اخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار انما كان كذلك جزئيات
الحركة فلا يلزم الا حدوثها وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينعقد
قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وما يجوز عدمه يمتنع قدمه
ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل
سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى
الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه
فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس

فيه

قوله لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات وفيه بحث لانه لا نهاية لجزئياتها وان كان كل جزء حادثا غير قديم فالمطلق قديم
بمعنى انه لا بداية له بدون حركة كما انه يتصف نعيم الجنة باللاتناهي والابدية بهذا المعنى بلا فرق الا بان انه لو وجد في كل ساعة
الى الماية مثلا فرد من الحركة كان مطلقها موجودا في الماضية فكذا الحال في الابد فلا بد ان يستدل على تناهي الجزئيات ببرهان
التطبيق وينبغي ان يعلم انه اندفع بهذا التحقيق اشكال قوي على الحكماء فيما قالوا ان حركات الافلاك ارادية وان القديم
لا يستند الى [illegible] المختار اذ اثره حادث قطعا وذلك لان المستند في الحقيقة الى المختار الجزئيات الحادثة لمطلق الحركة
والجواب ان القديم ما كان سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به
فلا يكون محل الحوادث كالافلاك في زعمهم قديما اذ يلزم من توارد الحوادث التغير المتناهية كالحركات عليه ان لا يوجد له حالة سابقة على الكل بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله [illegible] والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية
صعيد الشارح

فيه امتناعهما وقوله لان كل جسم قابل للحركة اي قبولا بالفعل وقوله بالضرورة
اي بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة
في كل واحد منهما بالمشاهدة وفيه منع او بناء على ان كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته
اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منهما الى حيز الاخر وفيه ايضا
للمنع مجال وانه يمتنع عطف على مدخول على الثالث ان الازلي ليس عبارة
او منع لقوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وتلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر
انه غير لازم مما ذكر اذ الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود
في ازمنة موهومة وثان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثاني
بالنظر الى ازليته وظاهر انه لا امتناع في ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما
يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل
حادث حادث كذلك والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما
الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على
المجيب ان يبذل جهده في ابطال لا تناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام
الرازي من جريان برهان التطبيق في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو
على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان

قال الشارح [illegible] كما لا اشكال [illegible] والنقص
والاختصاص ارادات الاولياء [illegible]
على الاضعف اولا لان المتكلمين لا يقولون
بوجود العقل [illegible] والانفس الكاملة
من احاطته بالجسم
محمد زاهد

[illegible]

٢٩

قوله يشغله الجسم اي يشغل جنس الجسم والافلمجموعها ايضا مكان والمامومى تجسم لانه المستحق المسلم بلا ترح
والمقصود دفع مذهب الخصم من ان المكان هو السطح لا تحقيق ماهية الحيز حفيد

ابعاده فيه معتبرة موهومة واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر
لان غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي
الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفي الحدوث او الامكان لكان اوفق للمذهب
وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما صح عند المحققين من المتكلمين من قوة قول الافاضل مبين
ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين
او شطرها من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم اما الواجب
الوجود اه يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود
لكن لما كان امتياز ذلك الذات عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة
ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة
عن وجوب الوجود والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث
للعالم هو الله في قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته
ولا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء من ذلك الى غيره لا يكون واجب
الوجود ولا يصلح مبدا للعالم اذ لو كان جائز الوجود تعليل لحصر محدث
العالم في الله تعالى اعني الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان
غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزم المحذور ان احدهما ان ما هو من جملة

صح
لا يخفى ان هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا يقتضي مسبوقية المجموع بالغير اصلا فضلا عن كونه ضروريا
وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان واما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فنقول
ان افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الى الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لا نم انقطاع السلسلة
به لان ذلك الغير يجوز ان يكون قديما سواء بالذات او بالزمان ويعيد رغبته في كل ساعة او في كل شهر اوفي كل سنة
مثلا شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير يكون الحوادث غير متناهية فاحفظ فانه ينفعك في مواضع محمد شريف

مسبوقا بالغير لان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة
ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضنا جميعا
كذلك بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث صح وهذان الدليلان
وان افادا تناهي الحوادث الابدية لكن لا ضير اذ الموجود منها متناه ابدا
بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق
بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى والحاصل ان وجود
ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال الرابع لو كان كل جسم في حيز يجري
يجري المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر لا يخلوا عن الكون في حيز
والمذاهب في الحيز ثلثة احدها للاشراقيين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا
يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له حاو والثاني للمتكلمين وهو ما ذكره
في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه ان البعد الموجود المجرد المنطبق
على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق
بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له
هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم فقيده بالموهوم اذ المكان
مشغول بالتمكن متلئ به حقيقة وفراغ انما يلزم وهما وفرضا وتقييده
بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغ ليس بموهوم.
بل هو عدم ويكشف عن ماهية الحيز واشار الى ان شغل الجسم اياه ونفوذه

وبيان كل من القيدين منظور فان المراد من المتوهم انه امر معدوم ليس بموجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله
الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم
على قول المتكلمين ولا يخفى انه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقيين ايضا فان الحيز
اعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن دون مطلق الحيز وعند الاشراقيين والعادل
هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي الاجسام على تقدير كون كل جسم متحيزا محمد شريف قدس

لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه
محدثا للكل لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثاني ان العالم اسم للجميع ما يصلح ان يجعل
علامة على وجود مبدا له فيكون الجميع من حيث هو كذلك مبدا اخر خارج عنه
وقريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم
ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل
كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه لو ترتب
سلسلة الممكنات لا حاجة الى علة اي احتاجت الاحاد الغير المتناهية باجمعها
بحيث لا يشذ منها شيء من الاحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود
جميع اجزائه وممكن لكونه مركبا من الاحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الاحاد فلا علة
اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فلا بد للاحاد من علة فان قلت المجموع بهذا
المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه به
والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة هي ما قبله قلت ليس
الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد
من تلك الاحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير
لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار ومعلولات باعتبار فان
كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون
الشيء علة لنفسه وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كانت بعضها منها لزم

كون

من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي احادها لان الحادث في كل
زمان متناه اشار الى جواب اخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي ما خوذة
من حيث انها مضافة الى الازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع تلك الازمنة واذا
اخذت وان النفوس وحدها لم يكن مرتبة وثم تنفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب
الاول بان في تلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها
مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض لحال الجواب الثاني ولم يره ولا طيف
وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد ويرد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد دا خلـ
تحت الوجود بمعنى ان يتصف بها شيء من الاشياء فهي متناهية البتة ومعنى لا تناهي
الاعداد ان مرتبة منها يتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات
علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل
منها فهو متناه وما بقي بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه
يدل على ان النقض انما هو بمراتب الممكنة لعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى
المشهور وملخص الجواب الذي اشير اليه مع جريان التطبيق فيها لانها معدومة
والتطبيق فيما بينهما لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة
عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها
فيرد الاشكال وكذا الحال في المقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور
قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وقد يطلق عليها تعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه
واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يختص بالممكن
والمعلوم يعم الممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما وان ان في الجواب ما عرفت واما قوله
وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد آه فهو في الحقيقة يستلزم الاطراد الدليل في صورة النقض
ومنع الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة
من العدد بناء على المشهور من ان مراتب العدد غير متناهية واما جعل لا تناهي معلومات الله تعالى
بهذا المعنى فمما لا وجه له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر يعني ان الصانع العالم
واحد آه قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات
الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك
مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق
فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره من ان حقيقة التوحيد اعتقاد
عدم الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم
الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه لو امكن الآلهان اي ذاتان جامعان
للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد
الا وحدة الصانع لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا يتعلق
الا بالممكن ليس بمقدور اذ لا تضاد بين الارادتين اي ليس بينهما امتناع لجواز

ارادة الشخص

كونه ذكر البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكلام في الجميع كما في كل جزء من اجزائه
ومن جملتها نفسه وعلله واذا ابطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا
عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة
اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من احاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها
فينتهي به لا محالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفيد اما [illegible] ابطال التسلسل ان اراد
انه يتم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع
امكانه فبطلانه في كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله
ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما متاخرا عنه فذلك حق لا نزاع فيه
انما النزاع في المعنى الاول ومن مشهور الادلة برهان التطبيق للقوم
في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير
متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب
البتة ويلزم من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا
القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لا تناهي الموجودات الخارجية سواء
كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق بين الجملتين وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت
الوجود دون ما سواه وهو محض التطبيق بين الجملتين مقصور على وجهين الاول انه لا
بلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئي بين كل اثنين

من احادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب والمجتمع والمتعاقب
لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكن الا ان يقال بهذا على ما من شئ
منها والثاني انه بملاحظة احاد الجملتين على الاجمال وملاحظة الانطباق فيما بين احادهما
كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة
في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المجتمعة فذهب
المتكلمون الى انه جريانه فيها لان احاد الجملتين فيها قد اتصف كلها بالوجود في الجملة
فيكفي ذلك التطابق احادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة
فانه لا انطباق بين احادهما لا في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان
الافراد المتعاقبة في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا انطباق فيما بينها بحسب
الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها
ولم يعين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى المطابقة فرد منها لفرد دون
اخر ولهذا جوزوا التناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض
عليه بان النفوس الناطقة مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على
الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان احاد النفوس لا ترتب لها
بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ
منها فلا يجري التطبيق فيما بين احادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان ولما كان للوهم
ان يتوهم عن تطبيق بين الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادثة في كل واحد

من تلك